

戴震の「一貫」解をめぐって

著者	尾? 順一郎
雑誌名	集刊東洋学
巻	97
ページ	61-80
発行年	2007-05-27
URL	http://hdl.handle.net/10097/00132634

戴震の「一貫」解をめぐつて

尾崎 順一郎

はじめに

61 戴震の「一貫」解をめぐつて (尾崎)

清代中期の人・戴震（一七二四—一七七七）は、『孟子字義疏証』などの著作に代表されるようにいわゆる思想家としての一面を持ちながら、一方で訓詁・音韻の学を中心とする考証学の大家としても知られる人物である。戴震に関する研究は、既に質・量ともに相当の蓄積がなされていることから、今さら改めて取り上げるべき事柄も無くなつたかのような気がするが、それらの多くは戴震の思想家・考証学者としての側面を個別に論じる傾向があつたように見受けられる。そのため、戴震の意識においては本来的に連続していたはずの、これら二つの側面を包括的に捉えようとする試みは、必ずしも十分にはなされて来なかつたように思われるのである。

そこで本稿では、戴震の「一貫」解を手掛かりとして、そ

こに示される思想内容と、戴震が実際に行つた考証学との関連を明らかにしていくことにしたい。

ところで、ここで言う「一貫」解とは、左に示した「論語」本文の中に見える、孔子の「一以テ之ヲ貫ク」という発言を解釈した文章のことである。

子曰：「参乎、吾道一以貫之。」曾子曰：「唯。」子出。門人問曰：「何謂也。」曾子曰：「夫子之道、忠恕而已矣。」

子曰：「賜也、女以予為多学而識之者与。」対曰：「然、非与。」
曰：「非也、予一以貫之。」（『論語』・里仁篇）
（同・衛靈公篇）

この「一貫」解については、既に幾人かの研究者が解説を行っているが、それらには必ずしも戴震の解釈を十分に説明しているとは思われない点がある。そこで、改めてこの

文章を解釈し直して、戴震思想の一端を窺うとともに、彼の学問観との関連を探る手掛かりとしたい。

一 戴震の「一貫」解

『疏証』は、基本的に問答体によつて議論を展開する書物である。問答自体を戴震が仮設している以上、戴震は自らの考え方を解答部分だけでなく、しばしば質問部分においても表明している。「一貫」解について言えば、質問部分で宋儒の「理一分殊」説を批判することによつて、朱子（一一三〇—一二〇〇）の「一貫」解釈を斥けようとしている。

宋儒にしても事物に即して理を求めることを理解していたが、事前に釈氏の考えに没入したことから、釈氏が神識として指し示すものを転用して理を指し示した。だから、理を物体があるかのように見て、「事物ノ理」と言うだけでなく、「理ハ散ジテ事物ニ在リ」とまで言うのである。：理を物体が存在するかのように捉えるだけなら、一つの理として捉えることも間違ひではない。しかし、事柄には必ず理があり、事柄ごとにそれが同じでは無いことから、「心ハ衆理ヲ具ヘ、万事ニ応ズ」とも言うのである。だが、心が備え持ち、発現させるものは、臆測以外にそもそも該当し得るもの

はない。まして、衆理が悉く心に備わるのなら、ある事柄が起こると心は一理を出して対応し、別の事柄に変わつても必ず別の一理を出して対応して、あらゆる場合について際限を知らない。心が理を悉く備え持つなら、それらを数え上げることも出来るはずなのに、それを一つとしたり、数え上げられない程として、必ず「理一分殊」といつて弁解するのである。

戴震は、宋儒が「理」を物体の如きものとして捉え、それが心に備わっていると考へたことに對して『疏証』の随處で批判を加えているが、ここでは特に彼らの「一理」と「衆理」という考え方が論理的ではないことを批判している。すなわち、宋儒は、一方で人間の心には「一理」が備わると言いながら、他方で様々な事態に心が「衆理」を個別に発現させて対処すると言つて、状況次第で心に備わる「理」の数を変えようとする。しかも、このことは宋儒自身も自覚しており、「理一分殊」を持ち出すことで両者を弥縫しようとした、と批判するのである。戴震の「理」や「理一分殊」に對する理解が適切であるかは別に、宋儒が「理」を物体として捉えようとするところに「理一分殊」の綻びを見出し、そこから朱子の「一貫」解釈を斥けようとするのである。

それでは、戴震自身は「一貫」をどう解釈したのだろうか

か。以下、解答部分に見える里仁篇と衛靈公篇の「一貫」に対する解釈を個別に確認していくことにしよう。

まずは、里仁篇の「一貫」解を取り上げる。戴震はあらかじめ「道には「下学」と「上達」の違いがある。：「吾が道ハ一以テ之ヲ貫ク」とは、「上達」の道が取りも直さず「下学」の道であることを言っている」といった解釈を示している。この発言に拠れば、ここでは「道」を議論の対象としていることが分かるが、その具体的な内容は以下のように説明されている。

「中庸」に「忠恕ハ道ヲ達ルコト遠カラズ」とあり、孟子が「強恕シテ行フ、仁ヲ求ムルニ焉ヨリ近キハ莫シ」と言うように、人間は、自己より具体化するものが必ず忠で、他者には恕で対応することの出来る存在なので、実際に行為がそのようになると、過失があっても少ないに違いない。いったい、聖人の状態にまで到達していなければ、仁とは言えないし、礼義についても不都合が無い訳にはいかないが、その才質が行き届き、心知が明らかにすることについては、忠恕と言っても差支えない。聖人は仁であり智であるから、行為として具体化させたものは、仁礼義であって忠恕ではない足りない。しかしながら、それは別のものがある訳ではなく、忠恕の極致なのである。だから、曾子は

「夫子ノ道ハ、忠恕ナル而已矣」と言うのであって、「下学」の状態から「上達」の状態に到達することで、このように言えるのである。^⑤

ここでは、聖人となることを目指した人間と聖人と称される人間とが、様々な人間関係の中で営んでいく日常的な行為の示し方の違いを述べており、いわゆる「道」とはそうした他者の存在を前提とした人間の行為を指している。戴震は、聖人となることを目指した人間の行為は「仁礼義を実現するには到っていないが「忠恕」と評価することは出来る」とし、一方で聖人の行為は「仁礼義」を実現しているので「忠恕」と評価するのは不十分だとする。ここで言う「忠恕」や「仁礼義」は、ともに人間の行為を評価した言葉に過ぎないが、戴震は「忠恕」と「仁礼義」を序列づけて、「忠恕」の究極の状態を「仁礼義」とするのである。また、「下学」と「上達」については、次の衛靈公篇の論述に関連するであろうが、それぞれ事物認識の段階を示した言葉と考えられる。そうすると、先に挙げた発言は、あらゆる人間の行為には、事物認識が不十分な「下学」の状態にある者の行為（「下学の道」と、事物認識を極めた「上達」の状態にある者の行為（「上達の道」との違いがあつて、聖人（「上達」者）である孔子の行為は「下学」者の行為を究極の状態にまで向上させたものである、という内容の発言

であることが分かる。要するに、里仁篇の「一貫」解では、人間の日常的な行爲を「仁礼義」といつた究極の状態にまで向上させることを主張しているのである。

次に、衛霊公篇の「一貫」解に移ろう。ここでも戴震は、あらかじめ「学問には事跡を識ることと道に精通することの違いがある。：「予ハ一以テ之ヲ貫ク」が、「予ガ学ハ」と言わないのは上（の「多ク学ビテ識ル」——冒頭資料参照——という言葉）を受けて文章を省略したもので、これは道に精通すれば、心が通暁することについて、こまごまと事跡を識ることを手懸りとしないうことを言っている」といった解釈を示している。つまり、ここでは経文を「予〔学〕一以貫之」と補った上で、学問を議論の対象にしようとしているのである。

『論語』に「多ク聞キテ疑ハシキヲ闕キ、慎ミテ其ノ余ヲ言フ。多ク見テ殆ウキヲ闕キ、慎ミテ其ノ余ヲ行フ」、「多ク聞キテ、其ノ善ナル者ヲ挾ビテ之ニ従フ。多ク見テ之ヲ識ルハ、之ヲ知ルノ次也」、「我ハ生マレナガラニシテ之ヲ知ル者ニ非ザルモ、古ヲ好ミテ敏ニシテ以テ之ヲ求ムル者也」とあるように、これらは「多ク学ビテ識ル」ことを止めさせようとするものではない。そうすると、聞見は広げない訳にはいらないが、その目的は心を明らかにすることにあるだろう。かくて、あ

る事柄についてからりとなって、再考の余地を無くし、別の事柄に変更してもこのようにして継続していけば、心知の明晰さは聖智にまで到達するので、学んでいない事柄であつたとしても、智を困窮させることがあるだろうか。『易』に「義ヲ精ニシテ神ニ入り、以テ用ヲ致ス」、「智ハ万物ニ周クシテ道ハ天下ヲ済クフ、故ニ過タズ」とあり、孟子が「君子ハ深く之ニ造ルニ道ヲ以テシ、其ノ之ヲ自得スルコトヲ欲スル也。之ヲ自得スレバ則チ之ニ居ルコト安ラカニシテ、之ニ居ルコト安ラカナレバ則チ之ニ資ルコト深く、之ニ資ルコト深ケレバ則チ之ヲ左右ニ取リテ其ノ源ニ達フ」と言うのは、いずれも道に精通することを意味する。心が道に精通すれば、聖智として完全で、貫通しないことは無く、それは「多ク学ビテ識ル」段階の者が究め尽くすことの出来るようなものではない。ただ事跡を識るだけで、日々に「多」を追求しようとするだけでは、不足を露見させてしまう。

ここでは、「聖智」にまで到達していない人間と「聖智」に到達した人間（聖人）との学問状況の違い、つまり「心知」による事物認識のあり方の違いを述べている。戴震は、「聖智」に到達していない人間は事物認識を誤つて「不足を見し」てしまうが、「聖智」に到達した人間は事物認識におい

て「智」を行き詰まらせることが無いとする。そして、この「聖智」にまで到達するには、「心知」を明らかにすることを目的として「多学シテ識ル」、つまり学問によって「一事」また「一事と究明していくことで実現されると主張するのである。そうすると、先に挙げた発言は、学問には事跡を知識として獲得する段階と「道」に精通した段階との違いがあつて、聖人である孔子の場合は「道」に精通して「聖智」に到達しているの、事物認識において、もはや「一事」を知るまでもない、という内容の発言であることが分かる。要するに、衛霊公篇の「一貫」解では、「聖智」に到達するく「心知」を明らかにすることを主張しているのである。

ところで、この「一貫」解については、胡適氏を始めとする幾人かの研究者が、戴震の理解した「一貫」とは、衛霊公篇の解釈に示された「心知」が「聖智」を実現することであるとといった解釈を示している。確かに、戴震には行為に比べて「心知」を重視する考えがあつたが、彼の言う「一貫」を、「聖智」を実現することに限定することは出来ない。なぜなら、「一貫」解の末尾で「孟子が『博く学ビテ詳ラカニ之ヲ説クハ、将ニ以テ反テ約ヲ説カントスレバ也』^①と言う場合の「約」は、極めて妥当な状態を認識することを意味する。一方で、「守約ニシテ施博キ者ハ、普通也。君子ノ守ハ、其ノ身ヲ修メテ天下平ラカナリ」と言う場合

の「約」は、その身を修養することを意味する。六経孔孟の書が、行の「約」を論じる場合には、その目的が身を修養することにあり、知の「約」を論じる場合には、心の明晰さを極め尽くすことにある^②と言うように、戴震は「行」「知」それぞれが究極の状態を実現することを求めており、決して「聖智」の実現だけを追求している訳ではないのである。では、なぜ戴震は「心知」を重視していたのだろうか。それは、「聖人の言葉は、人々に極めて妥当な状態を追及した上で、それを行為に具体化させようとするものに他ならない。極めて妥当な状態を追及するには、先ず認識に重点を置かなければならない」と言うように、人間の行為は、物事を認識した上で具体化されるものであるから、初めに物事を十分に認識する必要があると考えていたからなのである。したがって、この二つの「一貫」解は重点の置き方に差はあるものの、人間の行為と「心知」の観点から議論を展開して、それぞれの側面における究極の状態を実現することを「一貫」と解釈しているのである。

一方、水上雅晴氏は、考拠と義理の学に対する戴震の考えを検討する際に、戴震の「一貫」解は考拠と義理の一貫を主張したものであると解釈している。^③すなわち、里仁篇の「一貫」解では、「下学」が考拠の学を指し、「上達」が義理の学を指しているとして、両者一貫の視点から戴震は

訓詁を軽視する宋学を批判したとする。だが、「下学」と「上達」はそれぞれ事物認識の段階を示しており、「下学の道」「上達の道」ということで事物認識の段階を反映して具体化される人間の行為を表現しているのであつて、この文章からは訓詁を軽視する宋学批判を読み取ることも出来ない。

また、氏は衛霊公篇の「一貫」解では、「其の迹を識る」とは考拠の学で、「道に精なる」とは義理の解明であり、ここでは義理を軽視する漢学を批判したとする。だが、「其の迹を識る」と「道に精なる」状態はそれぞれ「心知」による事物認識の段階を示しているのであつて、この文章は義理を軽視することで漢学を批判している訳でもない。更に言えば、宋学批判を行った里仁篇の解釈を漢学批判を行った衛霊公篇の解釈よりも重視していたと説明するのも正鵠を射ていない。氏は、漢学対宋学という枠組みを強調する余り、「一貫」解とは直結しない資料を参照し、戴震の主張からは逸脱した結論を導き出しているのである。

さて、以上のように、戴震は『論語』に見える二つの「一貫」を、人間の行為と「心知」の観点から個々に解釈しているのが確認された。この「一貫」解を学問論の観点から見た場合、学問は単に多く学ぶのではなく「心知」を明らかにして「聖智」に到達することが必要であると考えられていたことが注目される。では、このことは戴震が行った

考証学にどう反映されたのだろうか。次節においては、この点を検討していくことにしたい。

二 考証学における「貫」の思想

晩年になって、戴震は段玉裁（一七三五—一八一五）に宛てた書翰の中で、「僕は十七歳の時から道を聞くことに志している。思うに、六経孔孟に追求しなければ道を聞くことは出来ないし、字義・制度・名物の研究に従事しなければ、六経孔孟の言葉に通曉できない」と述懐した。このことは、戴震の考証学が生涯に涉つて六経孔孟の「道を聞く」ことを目的としていたことを物語っている。本節では、この「道を聞く」ための経書解釈が、自らの「心知」を明らかにすることとどう関連したのかを、戴震の方法論や学問論に見える「貫」字に注目して検討していく。なお、その際には、戴震による実際の考証学的な成果である『水経注』の校訂作業や古音学説の中に見える「貫」字の用例を手掛かりとして、この文字に込められた意図を探っていくことにしたい。

まずは、『水経注』の校訂作業を取り上げる。現在のところ、戴震が校定したとされる『水経注』には、二系統のテキストの存在を確認することができる。一つは乾隆三十九

（二七七四）年に上呈した「四庫全書」本であり、もう一つは乾隆三十七（二七七二）年から刊刻を始め「四庫」本と同時に完成したとされる不分巻の自刻本で、後に孔繼涵（二七三九—一七八三）が編纂した「微波榭叢書」に収録されたものである。両書の決定的な違いは、「四庫」本が旧来の四十巻本の体裁を踏襲するのに対して、自刻本が河水・江水を大綱として諸水の再配列を行った点にある。同一人物の手による校訂作業ではあるが、その理念は以下の理由によって、後者にこそ具現していると思われる。

戴震が「水経注」の校訂作業に従事した際には、明末の朱謀埥以来の先駆的な業績があったとはいえ、依然として「水経」の本文と酈道元の注釈とが混淆した状態にあった。戴震によれば、「水経注」四十巻は唐宋の間にその内の五巻を失い、かつ経注の混乱を生じたために、乾隆中に伝わる四十巻本は、後人の身勝手な増益・改変を経たものであるという（『戴集』巻六・「書水経注後」）。したがって、「四庫」本がその四十巻本を踏襲したことは、戴震の意図に沿う措置ではなかったことが想像される。とはいえ、戴震が目指した「水経注」の校訂作業として、酈書の原型を復元しようと試みたものではなかった。それは、諸水の再配列を行うことで「川渠の絡み合いが「秩序があつて乱れない（有条不紊）」状態になることを願った」^①ものなのである。

ここに見える「条有りテ紊レズ」とは、『尚書』盤庚に由来する言葉で、戴震はこれを「条理」と定義している。^②つまり、こうした措置は河水・江水を大綱として河川の流入にスジメをつけるもので、換言すれば無秩序な水流の記述を秩序だった水脈として再構成する試みであつたと言える。

ところで、こうした発想自体は、乾隆三十（一七六五）年に「水経考次」を著した時点で既に確立されたものであつた。該書は、酈注に即して「水経」本文を校訂し、さらに「附考」として酈注の混乱した個所に修正を施したもので、「こうした作業を行うのは、酈氏の書物を治めた者が、纏れた糸のように混乱させたからであるが、注釈の水脈を復元すること、（『水経』の水流に）条貫を獲得させることができ、これは「水経」を治めずとも行^③え」といった意図の下に編纂されている。また、その際には「水経注」に四つの原則を見出して経注の区別を行つており、この手法は後に自刻本でも用いられ、「経と注が混入し合つていても、糸口を掴めば、（水流を）条貫に帰着させられる」と自認するに到っている。

ここに見える二つの「条貫」という言葉は、戴震が編纂した地方志の「例言」に、「山脈の条貫、水流の委曲」（汾州府志例言）や「山自ら合して分る、其の来る也、脈絡条

貫有り、是れを地防と謂ふ」（汾陽県志例言）などとあるように、山や川が途絶えることなく続く地形的なスジメ、つまり「条理」を意味していよう。

このように、戴震にとって『水経注』の校訂作業は、『水経』と鄭注といった個々の体系を復元する試みでありながら、それを個々の体系における水流を水脈として秩序づける作業として捉え直して、水流の「有条不紊」状態、つまり「条貫」を獲得することを目指して遂行されたのである。「条貫」という言葉は戴震の造語ではないが、そこには物事の「条理」を見出そうとする戴震の意図が内包されているのである。

では、次に古音学に目を転じよう。ここでは、紙幅の都合上、「貫」字の用例に焦点を絞って検討していく。

乾隆四十一年（一七七六）年四月、戴震は、『六書音均表』の批正を乞うてきた段玉裁に対して一通の書翰をしたためて、同書を刊刻する前に修正すべき事柄を申し入れた。だが、書翰は途中で紛失し、再送するもついに刻成には間に合わなかった。現在、その書翰は『戴東原集』巻四や『声類表』の巻首に収録されており、段玉裁の十七部説に対する批判とともに、自らの九類二十五部説（下表参照）に関する見解が述べられている。

そこでまずは、音韻変化の軌跡を辿ることで、段玉裁が

提示した十七部説の配列と次第を批判した「正転」「旁転」の議論に注目したい。「正転」とは「転而出其類」「相配互転」「聯貫遞転」の三種に分類される一定の音韻変化のこととで、「旁転」とはそれらに該当しないものを言う。「正転」の第三例に掲げられている「聯貫もて遞いに転ず」とは、「遞相条貫」（『声韻考』巻三・「古音」）とも称されており、陽声韻・入声韻・陰声韻それぞれの枠内で変化したものを指している。表に即して言えば、横軸によって構成される「類」

		陽 聲 韻			入 聲 韻	陰 聲 韻		
		平	上	去		去	上	平
收 喉	一類	1 部 阿			3 部 罍	2 部 烏		
	二類	4 部 膺			6 部 億	5 部 噫		
收	三類	7 部 翁			9 部 屋	8 部 謳		
	四類	10 部 央			12 部 約	11 部 夭		
鼻	五類	13 部 嬰			15 部 屮	14 部 娃		
	六類	16 部 股			18 部 乙	17 部 衣		
收 舌 齒	七類	19 部 安			21 部 遏	20 部 霰		
	八類	22 部 音			23 部 邑			
收 脣	九類	24 部 醜			25 部 譌			

を越えた変化ではあるものの、韻尾の相同という観点から、縦軸において示される規則的な音韻変化を指している。

続いて、段玉裁に対する助言に注目しよう。「諧声文字は半分が意味を担い、半分が音声を担っているが、『説文解字』の九千余字は意味によって統括されている。いま、諧声表を作成して、それらを全て取り出して配列するに際しては、声符によって統括し直し、条貫して下に続けて系譜のようにさせたならば、伝えなくてはならない卓絶した著作となるだろう^{②③}」という発言の内容は、後に段玉裁の弟子である江沅(一七六七—一八三八)が『説文解字音均表』を編纂することで具体的な成果を挙げるに到っている。そうすると、この場合の「条貫」は、諧声符を基準として、それを含む文字を規則的に配列していくことを意味しているよう。また、戴震は乾隆三十八(一七七三)年の段階では七類二十部説を提唱していたが、この書翰を著した時点では「呼」「等」の關係に鑑みて「収舌齒音」と「収唇音」を二分して九類二十五部説を考案するに到っていた^{②④}。その際に得られた成果がいわゆる祭(霽20)部の独立であり、このことを段玉裁に対して「支・脂・之に區別を設けたのは、足下の卓識であり不朽のものとなるだろう。僕は、更に祭・泰・央・廢と月・曷・末・黠・鎋・薛を區別したところ、それらは相配關係になり、四声が一貫した^{②⑤}」と語っている。こ

こに言う「四声一貫」とは、古人は詩を作るに際して四声に拘らずに押韻していたという考え方で、もともと顧炎武(一六一三—一六八二)が提唱したものである(『音論』卷中・「古人四声一貫」)。したがって、この「一貫」という用例は顧炎武の言葉を用いたものであるから、戴震の「貫」字の用例とは区別して考える必要があるだろう^{②⑥}。

このように、段玉裁に宛てた書翰の中に見える「貫」字の用例を見ると、それらは物事の規則性を示した言葉であることが確認されるのである。

一方、この書翰以外の用例では、古音学史を論評した発言の中に「条貫」という言葉を見出すことが出来る。すなわち、唐の陸德明が「古人韻緩」説を提唱して以来、宋の呉棫・元の戴侗・明の陳第そして清初の顧炎武といった人々が現れたが、彼らの業績は「古韻と今韻について、結局のところ条貫を獲得できなかった^{②⑦}」と言うのがそれである。戴震がこのように批判しているのは、彼らは個別の押韻事例を確認するだけで、等韻学の見地から古音と今音とを統合的に把握しようとする姿勢が乏しかったと考えたからである。そうすると、この場合の「条貫」は、古音体系と今音体系に対する相互の「条貫」を求めたものと考えられるので、先に確認したような個別の物事における規則性を示す用例とは異なっているよう。

そこで、これと同じ用例と思われるものを以下に挙げながら、その意味を考えていきたい。まず、「鄭玄の三礼注や毛詩箋に対して、後儒は聞見が浅陋であつたため、それらが群經を貫穿して立言されていることを十分には理解できなかった」と言う場合の「貫穿群經」は、鄭玄の經書解釈が一經を専守するものではなく、群經の相互関係の中に規則性を見出すものであつたことを述べたものである。また、「爾雅」を援用して詩書を解釈し、詩書に依拠して「爾雅」を検証した上で、傍証として先秦以前のあらゆる古の書物で現存するものについて、総合的な考察によつて条貫し、さらに六書や音韻に基礎付けると、故訓の本源に明確となる」と言う場合の「綜覈条貫」は、故訓の本源を理解するには、「爾雅」と詩書の相互検証に加えて、先秦以前の書物の用例についての総合的な考察を行い、それらの中に用例の規則性を見出すことを求めたものである。そして、「一字の意味は、群經を貫き、六書に基礎づけた上で定訓とすべきである」と言う場合の「貫群經」は、ある文字の意味を確定する際には、それが記載された群經相互の用例に規則性を見出すことを求めたものである。

つまり、これらの「貫」字の用例は、ある体系と別の体系とが緊密な関係にあることを前提として、両者の間に規則性を見出すことを意味しているよう。そうすると、戴震は

「貫」という言葉を基本的に規則性を獲得するという意味で用いながら、個別の物事における秩序や規則性を獲得する場面の他に、体系相互の中に規則性を見出す場面でも用いていたことが確認されるのである。

それでは、このように「貫」を追求することが、本節の冒頭で掲げたような、「道を聞く」ための經書解釈と自らの「心知」を明らかにすることと、どのように関わっていたのだろうか。学問上のこうした二つの目的の関係を理解するには、「故訓が明らかになれば古經が明らかに成り、古經が明らかになれば賢人・聖人の理義が明らかに成り、そうすることによって「我ら万人の心で同様に判断されるもの（我心之所同然者）」が明らかに成る」という発言が参考になるだろう。ここでは、經書解釈を通して古の賢人・聖人の「理義」を説明することによって、学者自身が万人と同様の認識を示すことの出来る状態に到達すると述べられている。つまり、このことは「道を聞く」と「心知」を明らかにすることとが、別個の営為によって実現されるのではなく、分析の対象となる經書を究明することで、自らの「心知」のはたらきをも拡充し得ることを示しているのである。

では、「貫」を追求することの意義はどこにあったのか。戴震は經書解釈の成果には、「十分の見」と「未だ十分に至らざるの見」があると言う。その内の前者については、「十

分の見というのは、きまつて、古の事跡に検証すると常に条貫し、聖人の道に照合させると再考の余地を残さず、鉅細ことごとく究明し、本末ともに洞察したものである」と言い、「十分の見」を得ることは、「古」の事柄に「条貫」することであるとともに、聖人の「道」と一致することであると指摘している。この場合の「条貫」は、これまでの用例から推すと、「古」の事柄における秩序や規則性を獲得することを言うのだろう。そうすると、ここでは自己の見識を「十分」状態にまで到達させることで、聖人の「道」を聞くことが可能になり、その具体的な方法として「古」の事柄に「条貫」することが想定されていたと考えられるのである。

さて、以上の考察を踏まえると、戴震が経書解釈において秩序や規則性を獲得すること、すなわち「貫」を追求していたのは、それが古の聖人の「道を聞く」ための具体的な方法であつたと同時に、自らの「心知」を明らかにするための方法でもあつたことが窺える。そうだとすると、戴震にとって考証学とは、〈古〉の聖人の「道」を究明していく作業であるとともに、〈今〉に生きる自らの「心知」を明らかにしていくための営為としての二面的な意義があつたと言えるだろう。一般的に、清朝考証学は〈古〉に対する沈潜や経書への没入といった側面が強調されるが、これら

のことからすれば、少なくとも戴震にあつては、現実社会に向き合つた自らの「心知」のあり方を念頭に置いた学問観を形成していたと言えるのではなからうか。そこで次節においては、学問によつて「心知」を明らかにしていく一方で、現実の事柄をどのようにして認識していくべきであると考えていたのかを、宋儒が提示した事物認識の方法に対する批判を踏まえながら検討していくことにしたい。

三 「貫通」とその方法

戴震は、宋儒が提示した事物認識の方法を必ずしも全面的に否定した訳ではなかった。それは、「一貫」解において「宋儒も亦た事物に就きて理を求むることを知る也」と見えていたように、彼らが「理」を求める際に、事物に即すことを重視した点については、一定の評価を与えていたのである。そして、このことを一層端的に示す事例として、戴震が「格物致知」を「聖賢為学の要」と認め、朱子のテキスト改変を容認する考えを持っていたことを挙げることができる。朱子は、その「格物補伝」において、個別の事物に即して窮理を行った結果、「豁然貫通」の境地に到達するとしているが、先に見た戴震の「一貫」解で「豁然」や「貫通」という言葉が用いられていたのは、その「豁然貫通」を

意識したものと見て間違ひなからう。

だが、このことは必ずしも宋儒が提示した事物認識の方法や、朱子の「格物致知」説をそのまま受容していたことを意味するものではない。そこで本節では、戴震による「格物致知」の解釈を中心に、戴震がどのように事物認識を行うことで「貫通」を実現するに到る、と考えていたのかを検討していくことにしたい。

まずは「大学」冒頭のいわゆる「三綱領」を、戴震がどう位置づけていたのかを確認することにしよう。

『大学』の「明德ヲ明ラカニス」ることと「民ヲ新タニス」することは、修己治人を行うための二大端緒である。しかしながら、理を分析することが精密でなければ、修己治人を行う根柢は何れも誤謬を免れないので、さらに「至善ニ止ル」と言っている。これは、上二つのために最終的な局面を求めることのようにだが、実際は上二つのために最初の手掛かりを正すことなのである。理を分析することが極めて精密であれば、「至善」を認識してそこに到達することになり、そこまで到達するのを実現することが出来ると、「明德ヲ明ラカニシ」「民ヲ新タニス」ることが過失に向かわなくなる。これが三綱領の下に「止ルヲ知ル」の一節を直結する理由である。「止ルヲ知ル」ための工夫については言及

されていないが、八条目中の格物致知を待つことであることが詳細にされる。

ここでは、「明明徳」「新民」を修己治人の端緒として認めるものの、その端緒自体が確立されなければならないとして、「止至善」を「明明徳」「新民」の前提として位置づける。つまり、あらかじめ物事の「至善」なるあり方を認識した上で、修己治人を行うことを求めるのであるが、これは既に確認した「行」と「知」の関係を裏打ちする考え方である。また、このことは朱子が提示した「明明徳」「新民」から「止至善」へという構図を逆転させる試みでもあるだろう。そうだとすると、戴震は朱子のテキスト改変を容認しつつも、自らの視点で「格物致知」を位置づけようとしていたことが窺えるのである。

また、「格物致知」については、「知止」すなわち「止至善」のため具体的な方法として位置づけており、それは次のように解釈されている。

事物が目前に現れると、聖人がそれに対応するにしても、詳細に観察しなければ、その内実を見極めることは出来ず、是非善悪について容易に判断できない。「格」とは、事物の内実について理解して誤謬を示さず、思い巡らすことで貫通し、微細なことも残さないことである。そうすると、自分自身の事柄については惑いが

なくなり、天下国家に推し及ぼしても不都合がない。これを「其ノ知ヲ致ス」と言う^②。

ここでは、「格物」を事物認識の方法という観点から、外的事物の考究を極め尽くして「貫通」を実現することと解釈し、「致知」を「心知」によってなされる認識という観点から、自己と万人のあらゆる事柄について十全に認識することと解釈している。やはり、ここでも「格物補伝」を意識してであろうか、「貫通」という言葉を用いているのであるが、その具体的な方法については言及が無い。そこで以下においては、「貫通」を実現するための方法を、宋儒との差別化を図りながら、どのように提示したのかを探っていくことにしよう。

まずは、物事をどのようにして認識すべきであると考えていたのかについて取り上げる。

権とは軽重を区別する手段である。一般的にこちらが重くてあちらが軽く、古来より変わらないのが常である。常については、明確に皆がその古来より変わらない軽重を認識する。一方、重いものがある場合には軽くなり、軽いものがある場合には重くなるのが変である。変については、智が極め尽くされて物事の内実を弁別してそれが準則たり得る段階になければ、このことを認識するには不十分である^③。

ここに言う「常」とは、一定不変の意味内容を備えているので、誰しもが誤り無く認識できる事柄とされる。これに対して「変」とは、個々の状況下においては意味内容に変化が生じるので、「智」に到達した者による精密な分析を経なければ認識できない事柄とされる。この発言に拠れば、戴震が「常」だけでなく「変」をも認識することを求めているのは言うまでもないだろう。そして、その上で戴震は、孟子が子莫を「執中無權」(「尽心上」)と評したのに倣って、後儒を「執理無權」と評するのである。これは、後儒が「理」を求める際に事物に即すことを重視していながら、実際には自己に備わる「理」に固執する余り、物事の置かれた状況を顧みていないことを批判しているよう。

続いて、「心知」をどのようににはたらかせるべきであると考えていたのかを見ていこう。

「心ノ同ジク然リトスル所」という状態であって、初めて理と言ひ、義と言ふのである。まだ「同然」の状態に到達していない場合は、個人的な臆測の状態のままであるから、理でも義でもない。ある人が「然り」と判断し、天下万世の誰しもが「これは改めることができない」と言うのが「同然」である^④。

ここでは、宋儒とは明言しないものの、彼らを始めとする「意見」に即した事物認識を行う人々に対する批判を念頭に

置きながら、「理」「義」を得るには、天下・万世の誰しもが同様の判断をするような認識を行う必要があると主張している。これは、宋儒らの事物認識が主観に偏っていることを批判しつつ、天下・万世において普遍的な認識を行うことを要求する発言であるだろう。

これらのことを踏まえると、戴震は、宋儒が自己に備わる「理」を根拠にして、主観的な事物認識を行おうとしていたのを問題視していたことが分かる。一方で戴震は、物を認識するには、あくまでも物事が置かれた状況を十分に観察しながら、それらに対して普遍的な認識を示していくことが重要である、と考えていた。このことは、宋儒の提示する事物認識の方法では、「貫通」を実現することが出来ない⁴³と見なしていたことを示しているのではなからうか。

それでは、戴震の言う「貫通」とは、いったい何を意味するものであったのか。以下、「豁然貫通」に関する用例を挙げながら、その意味内容を検討していこう。「以前、『莊子』を読んでいて、『已而為知者』や『已而不知其然』の語意が分からなかった。後に、偶々『爾雅』の「釈詁」を調べていると、『已ハ、此也』とあったので、漸くその文章にからりと通曉できた⁴⁴」⁴⁵というのは、『已而為知者』（養生主）や『已而不知其然』（齊物論）に見える「已」を「已

クシテ」と読むべきことが分かったことで、その文章全体の意味が明らかにしたことを述べている。また、「僕は『大戴礼記』の「道二分カル之ヲ命ト謂フ」という言葉を好んでいる。『道』とは陰陽・氣化のことなので「分カル」と言うことができ、また「分カレ」ることから性を形成してもそれぞれが同じではなくなる。そうすると、『易』に「一陰一陽ヲ之レ道ト謂フ」とあり、『中庸』に「天ノ命ズルヲ之レ性ト謂フ」とあり、孟子が「犬ノ性」「牛ノ性」「人ノ性」が同じではないことを区別したことについて、からりとなつて貫通する⁴⁶」⁴⁷というのは、『大戴礼記』の記述によつて「道」と「性」に関する意味が明らかにしたことで、『易』と『中庸』そして孟子に見える個別の発言が、経書の全体的な関連の中でその意味を理解することが出来たことを述べている。このことからすると、戴震は、個別の物事を理解していくことで、やがて全体的なまとまりを理解することが出来る、という意味内容で「貫通」という言葉を用いていたことが分かる。

このことを現実社会の事柄に即して言えば、個別の事柄を明らかにしていくことで、やがて様々な人間関係の中で営まれる日常的な生活全体としての「道」のあり方について十全に認識することが出来ると考えていたことになるだろう。つまり、先の「一貫」解において、個別の「迹」を

究明していくことで、やがて「聖智に全くして、自ら貫通せ弗る無く」なると述べられていたのは、このようなことを想定した発言であつたと考えられるのである。

さて、以上のように、戴震の「格物致知」解釈を中心に、その事物認識の方法に対する考え方を見てくると、戴震は、宋儒が「理」を求める際に事物に即すことを重視していたことや、朱子の「格物補伝」に見える「豁然貫通」という言葉を容認しつつも、彼らが自己に備わる「理」を根拠にして事物認識を行おうとしたことには批判的であつたことが確認される。これに対して戴震は、あくまでも物事が置かれた状況を十分に観察しながら、それらに対して普遍的な認識を示していくことで、物事の全体的なあり方を認識する「貫通」を実現することが出来ると考えていたのである。

おわりに

本稿では、戴震の思想家・考証学者としての二つの側面を包括的に捉えていくことを目的として、戴震の「一貫」解を手掛かりに検討を行ってきた。ここでは、考察の結果を要約するとともに今後の課題を示しておく。

まず、戴震は、人間の行為と「心知」の観点から、それ

ぞれが究極の状態を実現すること(「一貫」)を主張し、それには学問によつて「心知」を明らかにする必要があると考えていた。そこで、実際の学問では、物事の秩序や規則性を追求する(「条貫」など)ことで、〈古〉の聖人の「道」を聞くことが可能になり、それと同時に〈今〉に生きる自らの「心知」を明らかにすることが出来る、といった考証学における方法論を提示した。そして、学問によつて「心知」を明らかにする一方で、現実の事柄に対しては、物事の置かれた状況を踏まえつつ、それらを普遍的に認識をしていくことで、日常生活全体としての「道」に対して「貫通」を実現することが出来ると表明した。

要するに、戴震の意識において、いわゆる思想家・考証学者としての二つの側面は、それぞれの主要な分析対象を〈今〉と〈古〉に設定しつつも、自らの行為と「心知」の状態や〈古〉と〈今〉の事柄について「貫」を実現することによつて、聖人となることを目指そうとした点で、両者は結びついていたのである。

一方、今後の課題としては、戴震の「一貫」解に対して、後に焦循が批判を寄せていることから、その思想内容を検討していく必要があるだろう。しかし、その焦循にしても、戴震と同様に「貫通」を主張した人物であつた。両者の間には、一体どのような共通点ないし相違点があつたのかを

明らかにしなければなるまい。

注

- (1) 近年では、濱口富士雄『戴震の考掘』(『清代考掘學の思想史的研究』所収・國書刊行會／一九九四)がある。
- (2) 本稿では主に『孟子字義疏証』(中華書局／一九八二)、『戴震文集』(中華書局／一九八〇)所収の資料を用いた。ただし、これらに未収のものは『戴震全書』(黃山書社／一九九四・一九七)に拠る。なお、表記に関しては、『孟子字義疏証』を『疏証』、『戴東原集』を『戴集』と略記する。
- (3) 「宋儒亦知就事物求理也、特因先入於釈氏、転其所指為神識者以指理。故視理「如有物焉」、不徒曰「事物之理」、而曰「理散在事物」。…(中略)…徒以理為「如有物焉」、則不以為一理而不可。而事必有理、隨事不同、故又言「心具衆理、応万事」。心具之而出之、非意見固無可以当此者耳。況衆理畢具於心、則一事之来、心出一理応之、易一事焉、又必易一理応之、至百千万億、莫知紀極。心既畢具、宜可指數、其為一、為不勝指數、必又有説、故云「理一分殊」。」(『疏証』巻下・権41)
- (4) 「道有下学上達之殊致。…(中略)…「吾道」以貫之」、言上達之道即下学之道也。」(『疏証』巻下・権41)
- (5) 「中庸曰：「忠恕違道不遠。」孟子曰：「強恕而行、求仁莫近焉。」蓋人能出於己者必忠、施於人者以恕、行事如此、雖有差失、亦少矣。凡未至乎聖人、未可語於仁、未能無憾於礼義、如其才質所及、心知所明、謂之忠恕可也。聖人仁且智、其見

之行事、無非仁、無非礼義、忠恕不足以名之、然而非有他也、忠恕至斯而極也。故曾子曰：「夫子之道、忠恕而已矣」、下学而上達、然後能言此。」(『疏証』巻下・権41)

- (6) 戴震は、人間の行為(「行」)だけでなく、「人倫日用」といった日常的な事柄(「事」)の何れをも「道」と表現する。両者は「天下之事、尽於以生以養。而隨其所居之位、為君為臣、為父為子、為昆弟・夫婦・朋友、概舉其事、皆行之不可廢者、故謂之達道。指其事而言則曰事、以自身行之則曰道」(『中庸補注』・「天下之達道五」注)や、「日用飲食之為道、亦如陰陽氣化之為道也。掘其実而言謂之事、以本諸身行之不可廢謂之道」(『孟子私淑録』巻上・6)などと区別されているが、要は人間の行為に視点を据えるか、それを事柄として客体視するかの相違である。

- (7) 戴震は、「聖人順其血氣之欲、則為相生養之道、於是視人猶己、則忠。以己推之、則恕。憂樂於人、則仁。出於正、不出於邪、則義。恭敬不侮慢、則礼。無差謬之失、則智。曰忠恕、曰仁義礼智、豈有他哉」(『疏証』巻上・理15)と述べるように、日常生活において自他相互の生養が実現されることを追及していた。その場合、「忠恕」とは自己を基準として他者を付度する行為を評価した言葉であることが分かる。

- (8) 管見の限りでは「上達」の用例を見出し得ないが、「下学」については「中庸曰：「大哉聖人之道。洋洋乎、發育万物、峻極於天。優優大哉。礼儀三百、威儀三千、待其人而後行。」極言乎道之大如是、豈出人倫日用之外哉。以至道歸之至德之

人、豈下学所易窺測哉」（『疏証』卷中・道35）や、「大学之「格物致知」、即中庸之「明善」「执善」、孟子之「尽心」「知性」「知天」、古聖賢窮理精義実事也。其曰「知所先後」・曰「知本」者、則又為下学言之。欲其知先治己而後治人、先明善而後能誠身耳」（『經考附録』卷四・「變乱大学」）などであることから、それが事物認識の不十分さを表現した言葉であることが分かる。なお、「下学」と「上達」は、『論語』憲問篇の「子曰：『不怨天、不尤人。下学而上達。知我者其天乎』」に由来する。

(9) 「学有識其迹と精於道之異趣。…（中略）…「予一以貫之」、不曰「予学」、蒙上省文、言精於道、則心之所通、不仮於紛然識其迹也。」（『疏証』卷下・権41）

(10) 「論語曰：『多聞闕疑、慎言其余。多見闕殆、慎行其余。』又曰：『多聞、执其善者而從之。多見而識之、知之次也。』」又曰：『我非生而知之者、好古敏以求之者也。』是不廋多学而識矣。然聞見不可不広、而務在能明於心。一事豁然、使無余蘊、更一事而亦如是、久之、心知之明、進於聖智、雖未学之事、豈足以窮其智哉。易曰：『精義入神、以致用也。』」又曰：『智周乎万物而道濟天下、故不過。』孟子曰：『君子深造之以道、欲其自得之也。自得之則居之安、居之安則資之深、資之深則取之左右逢其源。』凡此、皆精於道之謂也。心精於道、全乎聖智、自無弗貫通、非多学而識所能尽。苟徒識其迹、將日逐於多、適見不足。」（『疏証』卷下・権41）

(11) たとえば、胡適『戴東原的哲学』（安徽教育出版社／一九九九）九三頁、余英時『論戴震与章学誠』（三聯書店／二〇

〇〇）二六頁、村瀬裕也『戴震の哲学』（日中出版／一九八四）三八五頁などが挙げられる。

(12) 「孟子曰：『博学而詳説之、將以反説約也。』」約謂得其至当。又曰：『守約而施博者、善道也。君子之守、修其身而天下平。』約謂修其身。六經孔孟之書、語行之約、務在修身而已、語知之約、致其心之明而已。」（『疏証』卷下・権41）

(13) 「聖人之言、無非使人求其至当以見之行。求其至当、即先務於知也。凡去私不求去蔽、重行不先重知、非聖学也。」（『疏証』卷下・権42）

(14) 水上雅晴『戴震と焦循の一貫説』（『東方学』第八十八輯／一九九四）。

(15) 安田二郎訳注『孟子字義疏証』（『戴震集』所収・朝日新聞社／一九七一）の「下学」人事」「上達」天命」といった解釈や、安正輝『戴震哲学著作選注』（中華書局／一九七九）の「下学」礼義」「上達」天命」といった解釈は同様の理由で誤りである。

(16) 戴震は「其の迹を識る」状態を否定的に捉えているので、ここに考拠の学をそのまま当てはめることはできない。また、氏の言う義理の解明とは、些か曖昧な表現であり、それは「心知」が「義」「理」といった特定の概念を明らかにすることを意味するならともかく、考拠の学と対比される義理の学の対象となる事柄を全般的に解明するというものであれば、その解釈は妥当ではない。いずれにせよ、「一貫」解を考拠と義理の一貫という視点から読み解くのは適切ではないだろう。

(17) 「僕自十七歲時、有志問道、謂非求之六經孔孟不得、非從事於字義・制度・名物、無由以通其語言。」〔与段若膺論理書〕

(18) 戴震の地理学を理解する際には、森鹿三「戴震の水經注校定について」〔東洋学研究 歴史地理編〕所収・同朋社／一九七〇、鮑国順「戴震研究」第五章・地理方志学〔人文社会科学叢書・国立編訳館／一九九七〕、胡適「胡適手稿」所収の諸篇（本稿執筆に際しては「胡適全集」〔安徽教育出版社／二〇〇三〕を参照した）などを参照した。なお、戴震の『水經注』校訂作業は剽窃の嫌疑が掛けられているが、その理念や方法論まで否定的に見る必要はなからう。ちなみに、これらの研究では剽窃疑惑の見直しが図られている。

(19) 「庶乎川渠纏絡、有条不紊不紊焉。」〔戴集〕卷六・「水經鄺道元注序」

(20) 「理者、察之而幾微必区别之名也、是故謂之分理。在物之質、曰肌理、曰腠理、曰文理。得其分則有条不紊、謂之条理。」〔疏証〕卷上・理一

(21) 「是役也、為治鄺氏書者、夢如乱絲、而還其注之脈絡、俾得条貫、非治水經而為之也。」〔水經考次・「書後」、篇名は「戴震全書」本に拠る。〕

(22) 「〔一〕：水經立文、首云「某水所出」、已下不復重舉水名。而注内詳及所納小水、加以採摭故實、彼此相雜、則一水之名不得不循文重舉。〔二〕：水經叙次所過郡縣、如云「又東過某縣南」之類、一語寔駭一県。而注内則自縣西至東、詳記水歷委曲。〔三〕：水經所列即當時景治、至善長作注時、已県

邑流移。注既附經、是以云「逕某縣故城」、經無有称「故城」者也。〔4〕：凡經例云「過」、注例云「逕」。〔水經考次・「書後」、番号は筆者が附した。〕

(23) 「雖經注相淆、而尋求端緒、可俾歸条貫。」〔戴集〕卷六・「水經鄺道元注序」

(24) 戴震の古音学を理解する際には、陳新雄「古音学發微」〔文史哲出版社／一九七五〕、王力「清代古音学」〔中華書局／一九九二〕、倉石武四郎「六書音均表について」〔支那学〕第十卷／一九四二、木下鉄矢「戴震の音学」〔東方学〕第五十八輯／一九七九、濱口氏前掲稿などを参照した。特に、後三者については個別の資料を理解する際に裨益された点が多い。

(25) 「其正転之法有三。一為転而不出其類：脂転皆、之転哈、支転佳是也。一為相配互転：真文魂先転脂微灰齊、換転泰、哈海転登等、侯転東、厚転譚、模転歌是也。一為聯貫遞転：蒸登転東、之哈転尤、職徳転屋、東冬転江、尤幽転蕭、屋燭転覺、陽唐転庚、葉転錫、真転先、侵転覃是也。以正転相配及次序、而不以旁転惑之。」〔戴集〕卷四・「答段若膺論韻」

(26) 「諧声字半主義、半主声、說文九千余字、以義相統。今作諧声表、若尽取而列之、使以声相統、条貫而下如諧繁、則亦必伝之絶作也。」〔戴集〕卷四・「答段若膺論韻」

(27) 「僕已年分七類為二十部者、上年以呼等考之、真至仙・侵至凡、同呼而具四等者二。脂微齊皆灰及祭泰夬廢、亦同呼而具四等者二。仍分真已下十四韻・侵已下九韻各為二、而脂微諸韻与之配者亦各為二。」〔戴集〕卷四・「答段若膺論韻」表

に即して言えば、収舌齒音・陽声韻の殷16と安19、入声韻の乙18と遏21、陰声韻の衣17と霽20、収唇音・陽声韻の音22と醜24、入声の邑23と黠25を新たに區別した。

(28) 「至支脂之有別、此足下卓識可以千古矣。僕更分祭泰央麌及月曷末黠鍾薛、而後彼此相配、四声一貫。」(『戴集』卷四・「答段若膺論韵」)

(29) 顧炎武の「一貫」説については、濱口氏前掲書所収の「音学五書」から見た清代考輿学の形成契機」を参照されたい。

(30) 「古韻今韻、究未得其条貫。」(『戴集』卷四・「書広韵四江後」)および西湖樓本「声韻考」卷三・「古音」戴震はその理由を「蓋隋唐諸人并声之功多、考古之功少。吳氏・陳氏・顧氏則又考古之功多、并声之功少也」と述べている。

(31) 「鄭之三礼・詩箋僅存、後儒淺陋、不足知其貫穿群經以立言。」(『戴集』卷十一・「鄭学齋記」)

(32) 「夫援爾雅以釈詩書、拠詩書以証爾雅、由是旁及先秦已上、凡古籍之存者、綜覈条貫、而又本之六書・音声、確然於故訓之源。」(『戴集』卷三・「爾雅文字考序」)

(33) 「一字之義、當貫群經、本六書、然後為定。」(『戴集』卷九・「与是仲明論学書」)なお、濱口氏前掲稿では、「貫群經」の解釈を中心に、「貫」字の用例が検討されているので併せて参照されたい。

(34) 「士貴学古治経者、徒以介其名使通顯歟。抑志平聞道、求不謬於心歟」(『戴集』卷十・「古経解鈎沈序」)とあるように、戴震がこの二つの事柄を学問の目的としていたことは間違いない。

(35) 「故訓明則古経明、古経明則賢人聖人之理義明、而我心之所同然者、乃因之而明。」(『戴集』卷十一・「題惠定宇先生授経図」)

(36) 「所謂十分之見、必徵之古而靡不条貫、合諸道而不留余義、鉅細畢究、本末兼察。」(『戴集』卷九・「与姚孝廉矩伝書」)

(37) 「大学為礼記第四十二篇。宋司馬溫公大学広義一卷、始取出別行、而二程子・朱子各有所改定。……(中略)……自程子發明「格物致知」之説、始知大学有闕文。凡後儒謂「格物致知」不補、皆不深究聖賢為学之要、而好為異端、其亦謬妄也矣。」(『経考附録』卷四・「二程子更定大学」)ところで、『経考附録』の成立時期については、一般的に戴震の入都(乾隆十九年)前の成立と考えられているが、この繫年には疑わしいところがある。ここでは、紙幅の都合上、詳細に論じることとは出来ないが、両書に収録された文章は戴震の他の著作に散見しており、それらの成立時期を踏まえると、戴震の入都後に成立した蓋然性が高いことを指摘しておきたい。

(38) 「大学始教、必使学者即凡天下之物、莫不因其已知之理而益窮之、以求至乎其極。至於用力之久、而一旦豁然貫通焉、則衆物之表裏精粗無不到、而吾心之全体大用無不明矣。」(朱熹「大学章句」・「格物補伝」)

(39) 「大学「明明徳」「新民」、是為修己治人而大端。然而析理有未精、則所以修己治人者、胥不免於差謬、故更言「止至善」。雖若為上二者要其終、實為上二者正其始也。必析理極精、知其至善而止之、然後能得止、而「明明徳」「新民」、可以不至於或失。此三綱領下、即接「知止」一節之故。若所以「知止」

之功、此尚未言、待八条目中「格物致知」乃詳之。」(『經考附録』卷四・「變乱大学」)

- (40) 「言明明德・新民、皆當至於至善之地而不遷。」(『大学章句』・「大学之道」注)

- (41) 戴震には「中庸補注」とともに「大学補注」があったとされるが、現在までに「大学補注」は伝わっていない。段玉裁に拠れば、その内容は「其言理皆与原善・孟子字義疏証無纖微不合者、皆存鄭注而補之、大学之說「親民」說「格物」、中庸之說「致中和」說「上下察」、尤可補先儒所不到」(『戴東原先生年譜』)といったものであったらしい。戴震が程朱のテキスト改変を認めつつも、鄭注に依拠して注解していたことからすると、そこに独自の見解があったことが想像される。

- (42) 「事物来乎前、雖以聖人当之、不審察、無以尽其実也、是非善惡未易決也。「格」之云者、於物情有得而無失、思之貫通、不遺毫末、夫然後在己則不惑、施及天下國家則無憾、此之謂「致其知」。」(『原善』卷下・25)

- (43) 戴震が「格物」解において「貫通」という言葉を用いた理由には、訓詁学の視点からの着想もある。「格」字義兼往来。往而至乎彼曰格、来而至乎此曰格。誠敬感通於神明、而神明来格。德礼貫通於民心、而民感格化。心思貫徹於事物、而事尽貫徹。皆合往来為義。故其本文從「格」「感」「貫」「一」声之転、故義亦通。」(『方言疏証』卷二・「儀格来也」注)

- (44) 本論で後述する様に、「致知」と「理」「義」の関係については、「其曰「知所先後」、曰「知本」者、則又為下学言之。

欲其知先治己而後治人、先明善而後能誠身耳。此所「知」者、止是為学次第、非如「格物致知」之「知」、主理精義明也。」(『經考附録』卷四・「變乱大学」という発言も見えている。

- (45) 「權、所以別輕重也。凡此重彼輕、千古不易者、常也、常則顯然共見其千古不易之重輕。而重者於是乎輕、輕者於是乎重、變也、變則非智之尽、能弁察事情而準、不足以知之。」(『疏証』卷下・權40)

- (46) 「宋儒乃曰「人欲所蔽」、故不出於欲、則自信無蔽。古今不乏蔽氣正性・疾惡如讎之人、是其所是、非其所非。執顯然共見之重輕、実不知有時權之而重者於是乎輕、輕者於是乎重。其是非輕重一誤、天下受其禍而不可救。豈人欲蔽之也哉。自信之理非理也。然則孟子言「執中無權」、至後儒又增一「執理無權」者矣。」(『疏証』卷下・權40)

- (47) 「心之所同然始謂之理、謂之義。則未至於同然、存乎其人之意見、非理也、非義也。凡一人以為然、天下万世皆曰「是」不可易也、此之謂同然。」(『疏証』卷上・理4)

- (48) 「義閔莊周書：「已而為知者」「已而不知其然」、語意不可識。偶檢釈詁「已、此也」、始豁然通乎其詞。」(『戴集』卷三・「爾雅注疏箋補序」)

- (49) 「僕愛大戴礼記「分於道謂之命」一語。道、即陰陽氣化、故可言分。惟分也、故成性不同。而易称「一陰一陽之謂道」、中庸称「天命之謂性」、孟子弁別「犬之性」「牛之性」「人之性」之不同、豁然貫通。」(『戴集』卷八・「答彭進士允初書」)